

Technická univerzita v Liberci

**FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ**

**Katedra:** Filozofie

**Studijní program:** B6101 Filozofie

**Studijní obor:** Filozofie humanitních věd

## LEIBNIZOVA MONADOLOGIE

## LEIBNIZ`S MONADOLOGY

**Bakalářská práce:** 13-FP-KFL- 202

**Autor:**

Kamila Vernerová

**Podpis:**

\_\_\_\_\_

**Vedoucí práce:** PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.

**Počet**

Stran	Grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
40	0	0	0	7	0

V Liberci dne: 15. 04. 2013

TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI  
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická  
Akademický rok: 2011/2012

## **ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE**

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Kamila Vernerová**  
Osobní číslo: **P10000413**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie humanitních věd**  
Název tématu: **Leibnizova monadologie**  
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

### **Z á s a d y   p r o   v y p r a c o v á n í :**

- a) Studentka se bude v průběhu příprav a vypracování řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucího práce.
  - b) Cílem práce je zmapování hlavních myšlenek Leibnizovy ontologické nauky o monádách.
  - c) Základní metodou práce bude komparace primární a sekundární literatury k zadanému tématu.
-

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Leibniz, G. W. Monadologie a jiné práce. Praha: Svoboda, 1982. 175 s.

Leibniz, G. W. Theodicea: Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla. Praha: Oikoymenh, 2004. 413 s. ISBN 80-7298-094-7.

Moreau, J. Svět Leibnizova myšlení. Praha: Oikoymenh, 2000. 215 s. ISBN 80-7298-008-4.

Röd, W. Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu. Praha: Oikoymenh, 2001. 383 s. ISBN 80-7298-039-4.

Vedoucí bakalářské práce:

**RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.**  
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. října 2011**

Termín odevzdání bakalářské práce: **30. dubna 2013**



doc. RNDr. Miroslav Brzezina, CSc.  
děkan

L.S.



doc. PhDr. Milan Exner, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Liberci dne 3. ledna 2012

## Čestné prohlášení

<b>Název práce:</b>	Leibnizova monadologie
<b>Jméno a příjmení autora:</b>	Kamila Vernerová
<b>Osobní číslo:</b>	P10000413

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 15. 04. 2013

---

Kamila Vernerová

## **PODĚKOVÁNÍ**

Ráda bych poděkovala vedoucímu své bakalářské práce RNDR. PhDr. MTh. Daliborovi Hejnovi, Ph.D., za odbornou pomoc, cenné rady a vedení při zpracování této práce.

## ANOTACE

Tématem této bakalářské práce je Leibnizovo filosofické učení o monádách neboli monadologii. Jeho monadologie se stala jedním z nejdůležitějších filosofických systémů v období osvícenského racionalismu, tedy 17. století, a reagovala na myšlenky velikánů, jako byl René Descartes a Baruch Benedikt Spinoza.

Práce je rozdělena do tří kapitol, přičemž první kapitola se věnuje počátečním filosofickým myšlenkám Leibnize, které nejvíce naráží na učení Reného Descarta. Druhá kapitola se zabývá již samotnou monadologií a vším, co s ní souvisí. Třetí a zároveň poslední kapitola je věnována Bohu, neboť Bůh v Leibnizově životě sehrál kardinální roli.

Klíčová slova: mechanicismus, pohyb, kontinuum, matérie, substanciální forma, monadologie, monáda, percepce, Bůh, předzjednaná harmonie.

## ANOTATION

The topic of this thesis is the philosophical doctrine of Leibniz's monad or monadology. His monadology has become one of the most important philosophical system in the period racionalism, so 17. century and responds to ideas giants Rene Descartes and Baruch Benedict Spinoza.

The work is divided into three chapters, the first part si devoted to the initial filosofical ideas of Leibniz, which alludes to the most leasing Rene Descartes. The second charter deals with the actual monadology and everything related to it. The third and final part is devoted to God, for he lives at the Leibniz's played a cardinal role.

Keywords: mechanicismus, movement, continuum, matter, substantial form, monadology, monad, perception, God, Pre-established harmony.

# OBSAH

PODĚKOVÁNÍ .....	3
ANOTACE .....	4
ANOTATION .....	5
OBSAH.....	7
ÚVOD .....	8
<b>1 LEIBNIZŮV MECHANICISMUS.....</b>	<b>9</b>
1.1 TEISTICKÝ DŮKAZ.....	10
1.2 KONTINUUM A POHYB .....	11
1.3 KONTINUUM A MATÉRIE.....	13
<b>2 MONADOLOGIE.....</b>	<b>15</b>
2.1 SUBSTANCIÁLNÍ FORMY .....	16
2.2 MONÁDA .....	17
2.3 PRAVDY NAHODILÉ A NUTNÉ.....	23
2.4 PRINCIPY.....	25
<b>3 THEODICEA.....</b>	<b>28</b>
3.1 BŮH .....	28
3.2 DOBRO, ZLO, HŘÍCHY.....	31
3.3 SPRAVEDLNOST .....	32
3.4 SVOBODA, NUTNOST, VŮLE .....	33
3.5 PŘEDZJEDNANÁ HARMONIE .....	36
ZÁVĚR.....	39
LITERATURA .....	40



## ÚVOD

Gottfried Wilhelm von Leibniz, narozený v Lipsku, představuje jednu z nejdůležitějších osobností racionalistického proudu 17. století, jež se velmi důležitě zapsala do filosofie. Leibniz v průběhu života díky korespondenci navázal mnoho filosofických styků s velkým množstvím významných filosofů své doby. Díky těmto konverzacím se postupně měnil jeho pohled na svět a postupem doby přijímal nové nauky a zároveň vylepšoval své dosavadní.

Dílo s názvem Leibnizova monadologie se nejen snaží čtenáři přiblížit systém monadologie, ale také nastínit myšlenky, které Leibnize postupně dovedly až k finální podobě tohoto významného systému.

Práce je členěna do tří hlavních kapitol, přičemž je každá z těchto kapitol rozčleněna dál do několika podkapitol. První kapitola s názvem „*Leibnizův mechanicismus*“ představuje jakýsi předstupeň monadologie, neboť poukazuje na začátky Leibnizova filosofování. Myšlenky v podobě mechanicismu sehrály v Leibnizově životě důležitou roli, jsou to například otázky pohybu, matérie a dalších. Mnoho z těchto otázek navazuje na myšlenky Reného Descarta, jehož filosofii Leibniz pojímal jako vzor, ke kterému se však staví do opozice. Druhá kapitola s názvem „*Monadologie*“ se týká již samotného učení. Zde najdeme jednotlivé fáze monadologie jako takové, přiblížení pojmu substanciální formy a hlavně kapitolu o monádách jako jednoduchých jednotkách. Nedílnou součástí této kapitoly musí být také podkapitola nutných a nahodilých pravd a hlavní principy, jež Leibniz vyznával. Třetí a poslední kapitolou je kapitola s názvem „*Theodicea*“, která se snaží více přiblížit roli Boha ve světě a jeho hlavní charakteristiky.

Hlavním cílem je čtenáři podat ucelený obraz Leibnizova filosofického systému monadologie, dále představit jeho nejdůležitější myšlenky a jejich vývoj.

Celá práce vychází především z hlavních děl Leibnize, tedy z *Monadologie*, *Principů přírody a milosti*, *Metafyzického pojednání* a *Theodiceje*, ale také z knihy J. Moreaua s názvem *Svět Leibnizova myšlení*.

# 1 LEIBNIZŮV MECHANICISMUS

Za hlavní mezník Leibnizova filosofického učení můžeme označit rok 1670, kdy se jeho myšlenky radikálně mění. Před tímto rokem se Leibnizovo myšlení nese spíše ve scholastickém duchu, kdežto myšlenky po roce 1670 nabírají jiného rázu a soustředí se na kritiku Reného Descarta.

V rámci scholastického vzdělání Leibniz přilne k něčemu, co bychom mohli nazvat *antickým mechanismem*, mezi jehož zástupce řadíme Démokrita, Leukippa, Epikúra a Lucretia. Obzvláště silný vztah měl Leibniz k Aristotelově přírodní filosofii, od níž přejal například pojem *substanciálních forem*. Tento pojem v období Leibnizova filosofování projde několika radikálními změnami, ať už jde o jejich prvotní odmítnutí nebo o znovupřijetí. V průběhu jeho filosofování dochází k reinterpetaci mnoha antických pojmů, mezi něž patří například Aristotelova *entelechie*, *substanciální forma* a mnoho dalších. Lépe řečeno, v začátku svého filosofování jde Leibnizovi o rehabilitaci antické filosofie filosofii moderní.<sup>1</sup>

Po roce 1670 dochází u Leibnize k velkému zlomu v myšlení a mění se i jeho celkový pohled na svět. Reného Descarta začne čím dál tím více kritizovat a osočovat za jeho myšlenky, které podle něho již obsahovala antická filosofie. Proto velkou část svého filosofického učení pojímá jako jakousi kritiku Reného Descarta a celé karteziánské školy. Právě na jejich principech ukazuje, v čem se mýlili a v čem se od nich odlišuje a kde jejich systém vylepšuje. Literatura nejčastěji poukazuje na Leibnizovu kritiku karteziánského pojetí matérie. Leibniz po tomto období přilne k dynamismu, kde je opět nucen přijmout substanciální formy, které ve svém mládí takřka zavrhl. O několik let později Leibniz píše své nejslavnější dílo *Monadologie* (1714).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 92–93.

<sup>2</sup> TAMTÉŽ, str. 94.

## 1.1 TEISTICKÝ DŮKAZ

Leibnizovi jako nábožensky smýšlejícímu člověku se myšlenka, která zcela popírá veškeré boží důsledky, jež některé nové vědecké nauky připouštěly, jevila jako veliký problém, který je nutno vyvrátit. Naopak tvrdil, že se vždy musí vše odkazovat k nějakému vyššímu principu, tudíž Bohu. Jak píše ve své knize *Monadologie*: „*Rovněž nechci také sdílet mínění některých novodobých myslitelů, kteří odvážně tvrdí, že boží dílo nemá nejvyšší stupeň dokonalosti a že je mohl vytvořit daleko lépe. Neboť se mi zdá, že důsledky tohoto názoru naprosto odporují slávě boží.*“<sup>3</sup> Tento důkaz se snažil Leibniz více přiblížit ve své knize s názvem *Confessio natura contra atheistas* (1669), kde však na začátku zároveň zdůrazňuje, že tělesné fenomény nemusí být vždy vysvětlovány pouhým vyšším principem, nýbrž nám postačí tzv. *primární kvality a tělesná přirozenost*. V tuto chvíli se můžeme začít domnívat, že si Leibniz určitým způsobem protiřečí, ale při bližším prozkoumání zmíněných primárních kvalit zjistíme, že to tak není. Primární kvality nelze vysvětlit pouhou tělesnou přirozeností, proto je zapotřebí přidat k definici tělesa další dva rysy, kterými jsou prostor a existence. Z definice, že těleso zabírá prostor, zároveň vyplývá, že má nějaký tvar a velikost. Zmíněná velikost a tvar se však neřídí žádným pravidlem, tudíž je nelze nijak předpovědět a vysvětlit, jsou k prostoru zcela lhostejné. Tak jako se k prostoru váže velikost a tvar, tak se k existenci váže pohyb, lépe řečeno pohyblivost. Primární kvality se k tělesným fenoménům mohou dostat pouze skrze vyšší netělesný princip, který ve zmíněných primárních kvalitách sám o sobě není obsažen. Toto přiblížení primárních kvalit by nám mělo blíže vysvětlit, proč nestačí pouhá tělesná přirozenost, nýbrž je zapotřebí mechanistické vysvětlení. K charakteristice vyššího principu se váže jeho netělesnost, moudrost, mocnost a rozumnost, je to tedy Bůh nebo Duch. Tímto Leibniz uzavírá svůj teistický závěr, který zároveň popírá jakoukoliv spontaneitu v tělesech nebo jakoukoliv dynamiku. Dokonce zde svým způsobem zcela popírá substanciální formy, které však v pozdějších naukách bude takřka nucen přijmout.<sup>4</sup>

Později šel Leibniz dál za hranice svého teistického důkazu, a to tím, že pojmenoval další vlastnost, která se podle něho nedá zredukovat na primární kvality

---

<sup>3</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 56.

<sup>4</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 17–20.

a zároveň hraje v popisu fenoménů vůdčí roli. Touto vlastností je soudržnost, která je charakterizována odporem vůči pohybu, dále tuhostí, která u tělesa způsobuje pevnost, kapalnost a další stavy a poslední charakteristikou je ohebnost, která je důležitá pro odraz tělesa od jiného. Odpor a ohebnost můžeme označit za dynamický výklad, neboť se tu skrývá neviditelný pohyb. U tuhosti byl naopak navržen výklad geometrický, který čerpá především z tvarů jednotlivých těles.<sup>5</sup>

## 1.2 KONTINUUM A POHYB

Leibniz v rámci počátečního přilnutí k mechanicismu zcela odmítá již zmíněné dynamizující substanciální formy a přiklání se ke snaze dokázat, že vše je příčinou jednoho univerzálního pohybu, který v materii rýsuje všechny její tvary a formy. Tato myšlenka je Leibnizem více rozvinuta ve spise *Hypothesis physica nova*, kterou napsal roku 1671 v Mohuči, kde poukazuje na jediný a univerzální pohyb, tedy pohyb zeměkoule. Zmíněný spis se skládá ze dvou částí, které nesou název *Teorie konkrétního pohybu* a *Teorie abstraktního pohybu*. Abychom mohli pochopit Leibnizovy záměry, je zapotřebí si dát do společného kontextu již zmíněné dva spisy, které spolu značně souvisí.

*Teorie abstraktního pohybu* se snaží o stanovení apriorních zákonů, které jsou racionální a uchopí pohyb z hlediska geometra nebo geometrie. Dle Leibnize se věda dosud drží tzv. *experimentální foronomie*, která se zabývá pouze místním pohybem a pro jeho zkoumání používá jen pozorování nebo dedukci. Leibniz je přesvědčen, že toto stanovisko nemůže vyhovět našemu rozumu a je zapotřebí nadefinovat tzv. *racionální foronomii*, která nám podá podobnou konstrukci pohybu, jako když jsou tvary nadefinované geometrem. Pokud bude tedy k pohybu přistoupeno z hlediska geometrie, získáme to, čemu se říká exaktnost, a to je právě princip, který věda vyžaduje. Po tomto kroku bude možno přistoupit k teorii konkrétního pohybu, a to tak, že vyjdeme z apriorních zákonů, díky nimž se pokusíme objasnit právě již několikrát zmíněné přirozené fenomény, pohyb vesmíru a vznik samotných těles. Zde místo

---

<sup>5</sup> TAMTÉŽ, s. 18–19.

exaktnosti získáme reálnost a přesnost výkladu pohybu, tedy fyzikální konstrukci, nikoliv geometrickou, o kterou jsme usilovali v teorii abstraktního pohybu.<sup>6</sup>

Leibniz přesvědčen myšlenkou o tom, že pohyb má kontinuální povahu, se dělí o své určité pochybnosti ve spise, který napsal roku 1689. V období tohoto spisu v Leibnizovi přetrvává dále myšlenka, že ono kontinuum se skládá z jednotlivých bodů, díky kterým je možno vysvětlit, proč dochází ke zpomalování při pohybu, neboť mezi jednotlivými body jsou drobné pauzy. Leibniz říká: „*Živil jsem v sobě i další mínění tohoto druhu, jimž jsou nakloněni ti, kdo chtějí všechno uchopit obrazivostí a přehlížíjí nekonečno, vždy skryté v základu věcí.*“<sup>7</sup> Avšak roku 1670 dochází ke zvratu. Leibniz se ve *Vyhlášení principů* (součástí Teorie abstraktního pohybu) začíná postupně vymaňovat z tzv. Labyrintu kontinua, neboť pomalu začal odmítat již dříve zmíněné pauzy při pohybu. Došlo mu, že kdyby nadále podporoval tato drobná přerušení, pak by rozbil jednotu kontinua, což nebylo žádané.<sup>8</sup>

Dle Leibnize nelze pohyb upřít kontinuální povahu a to je hlavní důvod, proč v sobě nemůže obsahovat žádná *minima* neboli nedělitelné části. Pohyb se nikdy nesloučí s klidem, vždy lze nalézt sebemenší interval pohybu. Na druhou stranu právě pohyb je reálný, a to v praxi znamená, že má vždy začátek a konec. Tyto a všechny okamžiky v něm jsou zabrány nedělitelnou složkou, kterou Leibniz převzal od Hobbese a nazval ji *conatus* neboli spění (spění pro pohyb je to samé jako je bod pro rozprostraněnost nebo okamžik pro čas). Realita spění je charakterizována rychlostí, která od sebe odlišuje jednotlivé pohyby a zároveň odlišuje pohyb od úplného klidu. Z počátku chápe Leibniz termín "conatus" pouze jako rychlost spolu se směrem, ale následkem metafyzického dynamismu je nucen spění chápat jako duchovní sílu.<sup>9</sup>

Charakteristikou pohybu je tedy jeho kontinuální povaha a princip spění, a to je důvod, proč každý pohyb můžeme označit za rovnoměrný a přímočarý. Všechny ostatní

---

<sup>6</sup> TAMTÉŽ, s. 25–27.

<sup>7</sup> TAMTÉŽ, s. 27.

<sup>8</sup> TAMTÉŽ, s. 27.

<sup>9</sup> TAMTÉŽ, s. 31–34.

pohyby jsou tedy pouze složené z rovnoměrného a přímočarého pohybu a z koexistence několika spění, které své účinky skládají dohromady.<sup>10</sup>

Leibniz opět vidí problém v pojetí pohybu, jak jej reprezentovali karteziáni, neboť ti se domnívali, že je neustále stejné množství pohybu v každém okamžiku. Zde Leibniz namítá slovy, že množství změn probíhající v rámci pohybu neustále kolísají, jejich množství není v žádném případě konstantní.<sup>11</sup>

Závěrem této části o pohybu je nutno podotknout, že apriorní zákony, které jsou nastolené v abstraktním pohybu, se neshodují se smyslovou zkušeností. Hlavním problémem apriorních zákonů je, že je nelze aplikovat na reálná tělesa, neboť není brána v úvahu jejich pružnost. Aby mohlo dojít ke sloučení teorie abstraktního a reálného pohybu, je zapotřebí se odvolat na dokonalost Boha, tedy Boha geometra. I do zákona pohybu Leibniz zahrnuje své nábožensky orientované myšlenky, které hojně provázejí celou jeho filosofii.<sup>12</sup>

### **1.3 KONTINUUM A MATÉRIE**

V tomto bodě se opět vrací k již několikrát zmíněnému problému zredukované matérie, tedy substance zredukované na pouhou rozlehlost, jak to hlásal Descartes a celá karteziánská mechanika. Kdyby matérie byla pouhou rozlehlostí, pak by to znamenalo, že by byla donekonečna stále dělitelná. Jednotlivé části, které vznikly dělením, by opět byly dělitelné, protože by byly vysvětleny z aspektu rozprostraněnosti. Descartovo pojetí substance by tedy muselo nutně skončit v labyrintu kontinua. Abychom předešli problému nekonečné dělitelnosti, je zapotřebí stanovit základní jednotky, které by nebyly rozprostraněné, tudíž by neimplikovaly stálou dělitelnost. Tyto jednotky Leibniz nazývá formovanými atomy nebo monádami neboli jednotlivými jednotkami, z jejichž názvu vyplývá nedělitelnost. Leibnizovy monády můžeme srovnat s Aristotelovou substanciální formou. Kdyby nebylo monád, pak by svět zmizel v labyrintu kontinua. Leibniz tuto myšlenku podkládá argumentem, který se nese v tomto duchu:

---

<sup>10</sup> TAMTÉŽ, s. 34.

<sup>11</sup> NOVOTNÝ, Zdeněk. *Jak (se) učit filozofii*. 1. vyd. Olomouc: Olomouc s.r.o., 2004, s. 62.

<sup>12</sup> MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 37–40.

rozprostraněné kontinuum nemůže být pravou skutečností, ale pouhým smyslovým projevem tzv. nerozprostraněných jednotek.

## 2 MONADOLOGIE

Kritikou karteziánského mechanicismu se Leibniz postupně dostává až k *dynamismu*, což je idealistické filosofické učení, které tvrdí, že všechny věci mají svůj základ v nějaké prvotní nemateriální síle a hmota je pouhou odvozeninou této síly. Dynamismus můžeme již označit za jakýsi předstupeň systému *monád* neboli *monadologie*, kde je zároveň nutno přijmout a zavést substanciální formy. Roku 1714 Leibniz píše stejnojmennou knihu s názvem *Monadologie*.

Monadologie jako taková se rozvinula ve třech složitých krocích, které probíhaly v řádu několika desítek let. První z koncepcí vznikla již kolem roku 1670, ale Leibniz s tímto pojetím nebyl spokojen, a proto se dočkala několika změn. K dalšímu upřesnění došlo již v polovině 80. let a bylo zaznamenáno v *Metafyzickém pojednání*, tato formulace obstála nejméně dvě desítky let. Avšak mezi léty 1706–1716 Leibniz, díky korespondenci se slavným profesorem Des Bossem, monadologii dotahuje do své konečné fáze. Se třemi fázemi monadologie také souvisí postupná proměna pojmu substance. V první fázi Leibniz ztotožňuje ducha s nerozprostraněností, ale zároveň si je jist, že v těle můžeme nalézt jedno duchovní centrum, tedy duchovní bod. Později dojde k obratu v tom smyslu, že substanci nemůžeme pojímat jako geometrický bod, neboť ten by implikoval kvantitativní určení, tedy velikost nebo rozměr, což je v rozporu s charakteristikami monád. V konečné fázi dojde k přesvědčení, že substance je dynamická síla, která dostane konečně název monáda.<sup>13</sup>

Monadologie neboli učení o monádách v pojetí Leibnizova filosofického učení vysvětluje svět pomocí nekonečného množství substancí, kterým dal název monáda. Důvodem, proč Leibniz zastával nekonečné množství substancí, je, že byl pluralistou, například v protikladu k Descartovi, kterému stačily pouhé dvě substance: tělo a duše, k nimž později přidal třetí substanci Boha, který je jedinou substancí, jež ke své existenci nepotřebuje nic jiného. Descartes ztotožnil substanci s pouhou rozprostraněností a právě v tomto pojetí Leibniz shledával zásadní problém, neboť se domníval, že pouhá rozprostraněnost nepostačí k tomu, aby vysvětlila jednotu bytí. Namítá slovy, že rozprostraněnost nemůže být brána jako jednoduchý pojem, a tudíž

---

<sup>13</sup> RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 95–96.



v sobě nezahrnuje celistvost nebo jednotu, naopak nabízí rozmanité množství částí, a dokonce i bodů. „Skutečná látka není totožná s pouhou rozprostraněností. To už dokazuje, podle výslovné Leibnizovy poznámky, tělesům vlastní setrvačnost, kterou nelze uchopit pouhým pojmem rozprostraněnosti. Skutečně se může sestávat jen z pravdivých částí a ty nemohou být libovolně dělitelné.“<sup>14</sup> Leibniz se domníval, že pojem rozprostraněnosti v sobě zkrátka obsahuje nekonečnou dělitelnost, která je však neslučitelná s jednoduchým pojmem substance. To je hlavním důvodem, proč Leibniz zavádí mnohokrát zmiňované monády, které jsou nedělitelnými substancemi.<sup>15</sup> V této souvislosti s pojmem Leibniz zavádí termín *individuální substance*. Jedná se o to, že se k substanti přirazuje více predikátů a zároveň tato individuální substance jako souhrn všech predikátů nemůže být užita jako predikát jiné substance.

## 2.1 SUBSTANCIÁLNÍ FORMY

Substanciální formy, které sám Leibniz ve svém mládí zavrhl jako něco zcela nepotřebného, je nucen opět přijmout do svého učení, a to díky objevení a přilnutí k dynamismu. Domníval se, že v této chvíli mu substanciální formy pomohou odhalit řád přírody, který mu do té doby byl skryt, a že zároveň díky nim stanoví nové obecné principy, které můžeme ztotožnit s Aristotelovými entelechiemi (tzn. ve smyslu dokonalý).<sup>16</sup> Aristoteles za formu pokládal vše, co je principem činnosti a také se v činnosti nachází, je to tedy jakýsi vnitřní princip. Tento vnitřní princip má dle Aristotela dvě podoby. Buď to může být podoba substanciální, jež se vyskytuje v organickém těle, a proto ji nazval duší (entelechie), za druhé může mít formu akcidentální, jež nazývá kvalitou.<sup>17</sup> Leibniz zastával přesvědčení, že duše jako substanciální forma je něčím stálým, kdežto akcidentální forma je pouze dočasnou záležitostí. Substanciální formy dle Leibnize musí být nedělitelné a tím, jak říká „byl

---

<sup>14</sup>STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 256.

<sup>15</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 25–26.

<sup>16</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 146.

<sup>17</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 125.

*jsem nucen uznat, že je třeba, aby konstitutivní formy substancí byly stvořeny se světem a aby byly věčné.*“<sup>18</sup>

Leibniz hlásá, že právě Bůh je ten, kdo stvořeným věcem dává onu substanciální formu a jakoby zevnitř na ně působí. Zde se opět vrátí k pojmu *přirozenosti*, kterou fenoménům vtiskl Bůh. Zmíněná přirozenost byla právě karteziány odmítnuta, protože jejich hlavní snahou bylo vše objasnit z aspektu pohybu a jeho zákony. Leibniz reaguje na toto stanovisko karteziánské školy argumentem, že aplikace již samotných zákonů pohybu implikuje právě existenci substanciálních forem, neboť tyto zákony v sobě zahrnují sílu.<sup>19</sup> „*Prvotní síly, které Leibniz chápe jako entelechie či formální prvek v tělesech, tak představují princip pohybu v matérii a podmínku kontinuity přirozených fenoménů.*“<sup>20</sup> Kdyby Leibniz přijal karteziánské stanovisko rozprostraněnosti, pak by nutně musel přijmout, že vše by se proměnilo v neprostupnou materiální masu, kde by změna mohla probíhat pouze v omezeném měřítku, a to výměnou jednotlivých částí, tedy vše by bylo omezeno na jakýsi místní pohyb. Proběhnutá změna by nebyla rozpoznána, neboť vše by bylo stejně veliké a mělo stále stejnou formu. Aby mohlo dojít k nějaké znatelné změně, je tedy nutně zapotřebí, aby se v této masě vyskytovalo rozličné množství nestejnorodých částí, což zaručuje jejich dynamičnost.<sup>21</sup>

Shrnutím na závěr můžeme říci, že Leibniz tvrdí, že ve všech substanciálních formách musí být obsažena prvotní síla a musí být umožněna změna, díky níž se od sebe jednotliviny odliší, neboť ani nikde v přírodě nenalezneme dvě stoprocentně stejné substance.

## **2.2 MONÁDA**

Leibniz jako zastánce pluralismu tvrdil, že ve světě je nekonečné množství substancí, pro které použil termín *monády*. Slovo monáda pochází z řeckého *monas*, což znamená jednotka. Toto slovo Leibniz převzal již od Giordana Bruna a v žádném případě ho nemůžeme ztotožnit s částicemi, jak jej chápali atomisté (např. Demokritos),

---

<sup>18</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 117.

<sup>19</sup>TAMTÉŽ, s. 147.

<sup>20</sup>TAMTÉŽ, s. 148.

<sup>21</sup>TAMTÉŽ, s. 148–149.

i když i oni zastávali podobné stanovisko jako Leibniz a reprezentovali atomy jako nedělitelné. I přes jejich přesvědčení o nedělitelnosti přičli částicím kvalitativní změny, jakými jsou například velikost, tvar, a to tedy znamená, že dělitelné jsou, dokonce nekonečně a tím pádem by svět musel skončit v labyrintu kontinua. Leibnizem pojímaná monáda znamená jednoduchou nedělitelnou substanci, která není nadána kvalitativními změnami a zároveň v sobě zahrnuje jednotu celku. Podstatou každé substance musí být *dynamická síla*, jejíž působení však závisí na Bohu. V začátku svého učení o monádách zastával přesvědčení, že těla nemohou být v žádném případě nazývána substancí, neboť jsou to složeniny. Později však zjistil, že toto zastávané stanovisko ho vede k tzv. subjektivistickému výkladu, a tudíž byl téměř donucen připustit substancialitu i tělům, tedy zejména lidským bytostem. Leibniz upřesňuje pojem monády tím, že vylučuje, aby byla nazývána „*fyzickým bodem*“ (implikovalo by to dělitelnost), nemůže být ani „*geometrickým bodem*“ (ten by zabíral prostor), a proto může být pouze nazvána „*bodem metafyzickým*“, který je neprostorový.

Monády se vyznačují několika charakteristikami, které je odlišují od karteziánského pojetí matérie, tedy jako substance vedle sebe sousedících hmotných bodů.

Hlavní charakteristikou Leibnizových monád je fakt, že jsou to jednoduché substance, které nemají částí, nejsou ani rozprostraněné a ani nezabírají žádný prostor. Neboť pokud by Leibniz jen trochu připustil myšlenku, že monády mohou zabírat jakýkoliv prostor, pak by to muselo znamenat, že disponují fyzikálními kvalitami a to by nás dovedlo až k myšlence, že je lze smyslově postihnout. To však v žádném případě nemůže být pravda, neboť Leibniz je přesvědčen, že monády lze postihnout pouze čistě racionálním rozumem. Leibniz ve své knize *Monadologie* píše: „*Monáda, o níž zde budeme mluvit, není nic jiného než jednoduchá substance (podstata), ze které vznikají složeniny. Jest jednoduchá, tj. nemá částí.*“<sup>22</sup> Jak už bylo řečeno, monáda jako jednoduchá substance nemůže mít žádné části, avšak může se shlukovat s ostatními monádami do tzv. *agregátů*.

Pro monády je typické, že nemohou vznikat ani zanikat, proto jejich stvoření musí být vysvětleno skrze nadpřirozenou sílu, kterou je Bůh. Leibniz o stvoření monád mluví takto: „*Podle toho lze říci, že monády mohou vzniknouti nebo zaniknout toliko jedním*

---

<sup>22</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 156.

rázem, tj. mohou vznikat pouze stvořením a zaniknout zničením, zatímco to, co je složené, vzniká z částí a zaniká v části.“<sup>23</sup> Proto pro monády používáme termínu *stvoření* a *zničení* (vznikají díky vůli Boha), kdežto pro agregáty (složené monády) používáme termíny *vzniku* a *zániku*, důvodem je ten fakt, že agregáty jsou složeniny jednoduchých substancí a to znamená, že mají částic a proto může dojít k jejich shlukování a následnému rozpadu.

Další významnou charakteristikou je, že jejich povaha je čistě duchovní a nemateriální, což znamená, že v sobě neobsahují žádnou materiální látku. Čistě duchovní charakter znamená, že monády jsou nadány prvotní silou, pomocí které Leibniz jakoby dynamizuje monády, stanou se nositeli síly. „*Skutečné vlastní aktivní tvůrčí činnosti není schopna žádná inertní materie, ale jenom jsoucno imateriální. Takové jsoucno je nutně nedělitelné, a jakožto imateriální nezabírá žádný prostor, je to metafyzický bod, jakési neprostorové silové ohnisko.*“<sup>24</sup> Pod tímto pojmem síly, jak si jej představoval Leibniz, nelze pomyslet na takovou sílu, která by na monády působila pouze zvnějšku, jako externí činitel, nýbrž jako na sílu, která na monády působí právě z větší části zevnitř. Jde o jakýsi vnitřní pohon, který substancí žene ke svému cíli.<sup>25</sup> Jak Leibniz říká: „*Totíž schopnost či aktivní mohutnost scholastiků není nic jiného než blízká možnost jednat, která však potřebovala ještě popudu či ostnu zvnějšku, aby přešla v činnost. Činná síla však obsahuje v sobě jistou entelechii a činnost, stojí uprostřed mezi schopností jednat a skutečným jednáním a má v sobě puzení, přechází tedy sama v jednání, aniž potřebuje pomoc.*“<sup>26</sup> Právě pomocí zmíněného pojmu entelechie, obsaženého v krátké citaci, se stane monáda dynamickou substancí. V tomto charakteru monády můžeme označit za tzv. „...*silové body, duše, včetně lidské duše a Boha jakožto nejvyšší monády, zdroje, z něhož tryskají všechny monády ostatní.*“<sup>27</sup>

Ve světě nelze nalézt dvě stejné monády, zároveň nenalezneme jakoukoliv spojitost mezi nimi, neboť se od sebe navzájem liší jistými kvalitami. „*Dokonce musí být každá*

---

<sup>23</sup>TAMTÉŽ, s. 156.

<sup>24</sup>BONDY, Egon. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. Praha: Vokno, 1996, s. 178.

<sup>25</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 27.

<sup>26</sup>TAMTÉŽ, s. 27.

<sup>27</sup>NOVOTNÝ, Zdeněk. *Jak (se) učit filozofii*. 1. vyd. Olomouc: Olomouc s.r.o., 2004, s. 63.

*monáda od každé jiné odlišná, neboť v přírodě nikdy neexistují dvě jsoucna, která by byla dokonale identická a v nichž by nebylo lze nalézt vnitřní nebo na vnitřním určení založený rozdíl.*<sup>28</sup> Jsou to jakési jednotky uzavřené pro sebe samy. Leibniz v této souvislosti mnohokrát použil termín, že jsou to substance „*bez oken*“, tudíž do nich nemůže vstupovat nic zvnějšku a ani na sebe navzájem nemohou působit a ovlivňovat se. A to je důvod, proč všechny monády v sobě zahrnují veškeré své bytí, tedy minulost, přítomnost i budoucnost.<sup>29</sup> Toto tvrzení v nás může začít evokovat otázku, jak je tedy možné uspořádání těchto substancí ve světě a co jim dává přesný řád, podle kterého jsou seskupené. I přesto, že každá monáda je do sebe uzavřeným celkem a je obdařena jinými kvalitami, tak i přesto tvoří jeden celek, jenž je charakterizován vysokou harmonií. Tuto harmonii nám zabezpečuje tzv. *předzjednaná harmonie*, o které bude pojednáno v další kapitole.

Monády disponují dvěma formami projevu. První z nich je tzv. *percepce* neboli představování, které nemůžeme vyjádřit mechanickou cestou. Druhou formou je *žádostivost*, což je nižší forma zmíněné percepce a v *Monadologii* je charakterizována takto: „*Činnost vnitřního principu, který působí změnu či přechod od jedné percepce k druhé, lze označit jako žádostivost, přičemž platí, že žádostivost nedosahuje vždy úplné percepce, k níž směřuje. Dosahuje jí alespoň částečně, a tak dochází k novým percepčním.*“<sup>30</sup> Pomocí percepce má monáda schopnost „*zrcadlit*“ celý vesmír, je to jakýsi „*okamžitý stav*“, ve kterém se monáda nachází. Tyto okamžité stavy se ale v neustálém proudění mění a právě percepce tyto stálé změny uvádí do jednoty celku. I když monáda reprezentuje celek světa, tak ho ale nereprezentuje přesně. Tato reprezentace díky velkému počtu monád může být zmatená a může být omezena pouze pro nejbližší části. To znamená, že přesná reprezentace monády se ukazuje pouze jejím nejbližším částem. Pokud by měla monáda schopnost zrcadlit pro všechny části stejně kvalitně, pak by to znamenalo, že je také Bohem, což je absurdní. Percepce je schopnost, díky které se monády od sebe navzájem odlišují, neboť ne všechny dosahují stejných kvalit. Jedny mají reprezentace přesnější, jiné zase zmatenější. Právě schopnost

---

<sup>28</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 157.

<sup>29</sup>TAMTÉŽ, s. 145.

<sup>30</sup>TAMTÉŽ, s. 158.

percepce nám dává kritérium pro rozdělení monád do několika skupin podle jejich vývoje.<sup>31</sup>

Díky percepci každá monáda reprezentuje svět, je tedy jakoby jeho zrcadlem. Každá monáda má však možnost reprezentovat svět ze svého jedinečného, neopakovatelného a individuálního hlediska, díky kterému dochází ke zmnožení světa. To znamená, že svět může být zmnožen tolikrát, kolik se ve světě vyskytuje monád. Důležité je, že se vždy jedná o ten samý svět, jen se mění pohled na něj. Monády tedy mohou reprezentovat pouze svět, který je uveden Bohem do existence, je to tedy pouze jediný svět, který Bůh vybral ze všech možných. V tomto bodě Leibniz přistoupí k rozlišení metafyzického a fyzického působení, které se od sebe liší. Fyzické působení se vyskytuje v našem hmotném světě a je odvozeno ze vzájemného vztahu monád. Metafyzické působení je charakterizováno právě již zmíněným vztahem monád, které v sobě reprezentují celý svět.<sup>32</sup>

Podle schopnosti percepce Leibniz ustanovuje monády do tří skupin dle jejich stupně vývoje, neboť každá monáda dosahuje jiné kvality představování. Prvním a nejnižším stupněm jsou tzv. *monády holé* a dosahují pouhých nejasných temných percepčí, které jsou jakoby zahalené do snu. Těmto charakteristikám odpovídá hmota, která je označena za holé monády. Vyšší stupeň monád dostal název *duše* a jsou typické pro živočichy. Jejich představa je již zřetelnější, jsou nadány pamětí, počítky a smyslovými vjemy. Tyto monády mají již nějaký orgán vytvořen za určitým účelem, díky kterému jejich představy přetrvávají delší dobu a zanechávají za sebou stopy. Stopy, které v živočichovi zůstanou, mohou být v určitých okamžicích znovu vybaveny.<sup>33</sup> Vyjádřeno v *Monadologii* takto: „Paměť poskytuje duším jakýsi druh následnosti, která je nápodobou rozumu, ale musí být od něho odlišena. Vidíme, že živočichové, když mají nějakou percepci, která je vzrušuje a je podobná nějaké dřívější, očekávají díky představě své paměti právě to, co bylo spojeno s předchozí percepcí tohoto druhu, a že jsou podníceni k podobným počátkům, jaké měli dříve. Ukážeme-li

---

<sup>31</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 160–161.

<sup>32</sup>TAMTÉŽ, s. 30–31.

<sup>33</sup>TAMTÉŽ, s. 147.

*například psům hůl, vzpomenu si na bolest, kterou jim způsobila, vyjí a utíkají pryč.*“<sup>34</sup> Ještě vyšším stupněm jsou tzv. *monády duchy*, tyto monády dosahují všech kvalit jako předcházející monády, jsou tedy nadány jasnými představami, počítky, paměti a dalšími kvalitami, ale pouze ony jsou nadány tzv. *apercepcí*, tedy sebevědomím, díky němuž mohou poznávat vnitřní stav. Vše, co nazýváme duchy, je schopné uvažovat o svém „já“ a i o hmotě.<sup>35</sup> Existuje několik rozdílů mezi dušemi a duchy, ale ten nejhlavnější tkví v jejich poznání, neboť duše jsou jakoby živá zrcadla veškerenstva, kdežto duchové jsou obrazy samotného tvůrce, a tudíž mají možnost poznat celý vesmír a dokonce dokážou vytvořit něco podobného božímu dílu, ale v omezeném měřítku. Bůh k duchům nezaujímá prostý vztah jako k ostatním druhům substancí, ale chová se k nim tak, jak se chová otec ke svým dětem.<sup>36</sup> A jak můžeme nalézt v *Monadologii*: „*Z toho lze nyní snadno učiniti závěr, že sbor všech duchů tvoří boží stát, tj. nejdokonalejší stát, který je možný pouze za vlády nejdokonalejšího vladaře.*“<sup>37</sup> To znamená, že díky tomu, že monády mají schopnost nahlédnout věčných pravd, tedy nahlédnout do boží mysli, tak patří do božského společenství, kterému vládne nejvyšší a nejlepší monáda, kterou je Bůh s nekonečným vědomím a všemohoucností.

Leibniz dále mluví o stvořených věcech jako o pasivních nebo aktivních. Za aktivní můžeme označit všechny, které mají svoje percepce zřetelné, kdežto pasivní jsou ty, které mají své percepce zmatené nebo zahalené. V kapitole o monádách jsme si říkali, že jedna monáda na druhou na sebe nemůže působit, ale v souvislosti s percepcí je zapotřebí jakoby vzájemné působení zavést. Ve skutečnosti jde o to, že monáda změny rozvíjí ze svého vnitřního principu, který je v harmonii se všemi ostatními.

Leibniz jako zastávce performační teorie věřil, že všichni živočichové jsou stvořeni z performačních semen, ve kterých jsou obsaženy již zárodky preexistujících živočichů. To znamená, že tito živočichové nikdy nevznikají zcela nově, a tudíž ani nemohou zcela

---

<sup>34</sup>TAMTÉŽ, s. 160.

<sup>35</sup>TAMTÉŽ, s. 145–148.

<sup>36</sup>TAMTÉŽ, s. 170–171.

<sup>37</sup>TAMTÉŽ, s. 171.

zaniknout. Leibniz je v této souvislosti přesvědčen, že pokud neexistuje úplný zánik, tak pak neexistuje ani smrt.<sup>38</sup>

Důležitým vztahem je vztah duše – tělo. Duše nikdy neopustí své tělo úplně, tudíž můžeme vyvrátit převtělování, dochází k pouhé přeměně. V praxi to znamená, že živočichové své části vyměňují postupně a tato změna není přístupná našim smyslům. Změna se děje kontinuálně.<sup>39</sup>

Důležitým pojmem ve vztahu duše a těla hraje princip *substanciálního svazku*, který nám jejich vztah nově a racionálně vysvětluje. Jde o to, abychom pochopili jednotu organismu a pomohli si vysvětlit, jak funguje jeho změna v průběhu času, která samozřejmě probíhá bez jakékoliv závislosti na materiální složce. To, že v organismu probíhá určitá látková výměna, má za následek, že postupně se v organismu vymění všechny jeho části za jiné, ale přesto je to tentýž samý organismus, jako byl přítomen na začátku látkové výměny. A právě v tomto okamžiku nastává úloha již zmíněného substanciálního prvku, protože i když všechny části jsou pozměněné, tak v organismu zůstává jedna neměnná entelechie, která je dominantní celému tělu.<sup>40</sup> „Duše mění podle toho své tělo jen pozvolna a po stupních, takže není nikdy naráz zbavena veškerých svých orgánů. U živočichů často dochází k metamorfóze, ale nikdy k metempsychóze neboli ke stěhování duší. Neexistují totiž úplně odloučené duše ani čistí duchové bez těl. Jediný Bůh je úplně oproštěn od těla.“<sup>41</sup>

### 2.3 PRAVDY NAHODILÉ A NUTNÉ

Zvířecím duším ani lidským duchům není umožněno poznávat všechny věci a priori čili přímo, neboť toto poznání je umožněno pouze Bohu. Nutné pravdy, které bychom mohli nazvat též rozumové, jsou, jak už z názvu vyplývá, nutné a jejich opak je nemožný, jsou založeny na *principu kontradikce*. Tento princip by mohl být vyložen takto: za nepravdivé označíme vše, co způsobuje spor, za pravdivé označíme vše, co je

---

<sup>38</sup>TAMTÉŽ, s. 148.

<sup>39</sup>TAMTÉŽ, s. 148.

<sup>40</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 106–107.

<sup>41</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 169.



v protikladu ke sporu. Tvrzení nutných pravd může být pomocí analýzy rozděleno na ty nejjednodušší ideje, až se postupně dostaneme k prvotní pravdě. Nutné pravdy vypovídají nejčastěji o tvrzeních, která se týkají identity, nebo o těch tvrzeních, která lze pomocí analýzy rozdělit na tvrzení právě o identitě. Tento postup analýzy je nejčastěji používán v matematice, logice, geometrii atd. Leibniz analýzu nutných pravd popisuje v *Monadologii* takto: „*Přitom se nakonec dochází k jednoduchým idejím, jejichž definici nelze podat, i k axiómům a postulátům, nebo stručně, k původním principům, jež nejsou schopny důkazu a také ho nepotřebují. Jsou to identické věty, jejichž opak obsahuje výslovný odpor.*“<sup>42</sup> Pravdy nutné jsou územím boží mysli a nám duchům umožňují poznávat naše já a tím můžeme právě myslet i na Boha, zároveň Bůh je ten, který je může poznávat a priori.<sup>43</sup> Tyto pravdy se vyskytují ve všech možných světech, což je místo, kde Bůh vytváří nahodilé věci a ony tam zaujímají svá místa.

Pravdy nahodilé, faktické nebo též pozitivní na rozdíl od nutných pravd opak umožňují. Jsou to především zákony, které se týkají přírody a jejích zákonů. Tvrzení těchto pravd neplynou z identity jako u předchozích, nýbrž je zde umožněna volba, která je umístěna v boží moudrosti. Bůh je tedy jedinou substancí, která má možnost volit mezi mnoha možnostmi, které má ve své mysli a které také dobře zná, a proto se důvod těchto pravd nachází pouze v boží moudrosti. Tyto pravdy jsou založeny na principu dostatečného důvodu, neboť zde musí být nalezen důvod, proč to Bůh udělal tak a ne jinak. Z tohoto principu může též vycházet i první typ pravd.<sup>44</sup> Poznání pravd nahodilých je umožněno pouze Bohu, protože jen on může poznat substancí v její úplnosti. Tyto pravdy nám lidem jsou umožněny pouze skrze experiment a zkoumání, ale nikde není zaručeno, že nám bude umožněno je poznat.<sup>45</sup>

Rozdíl mezi pravdami nahodilými a faktovými tkví v tom, že přírodní zákony, které jsou součástí faktových pravd, mohou být zákonodárcem, tedy Bohem, kdykoliv

---

<sup>42</sup>TAMTÉŽ, s. 162.

<sup>43</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 164-165.

<sup>44</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-094-7. s. 31.

<sup>45</sup>SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filozofie: Od Descarta k Wittgsteinovi*. Brno: Barrister & Principal, 2005, s. 85.

pozměněny nebo dokonce úplně zrušeny. Kdežto pravdy nutné, které jsou tedy věčné, se nacházejí v boží mysli, jsou závislé na jeho intelektu, nikoliv však na jeho vůli.

## 2.4 PRINCIPY

Princip dostatečného důvodu je dle Leibnize obsažen jak v pravdách nutných, tak v pravdách nahodilých. V pravdách nutných svoje místo nalézá při užití analýzy, během níž pravdu rozkládáme na jednodušší a jednodušší ideje, až dospějeme k základnímu principu. U pravd faktových nebo nahodilých jde o to, že náš lidský rozum není schopen poznat substanci v její úplné pravdě, neboť by se potýkal s nekonečnou analýzou. V tomto bodě musí nastoupit Bůh, který jako jediný má možnost obě pravdy poznat a sdílet je.<sup>46</sup>

Každá substance musí obsahovat tzv. *úplný pojem*, který v sobě zahrnuje veškeré kvality, jež vypovídají o substanci jako takové. Tento úplný pojem, který vypovídá o substanci, je uložen pouze v Bohu, který ji stvořil takovou, jakou ji právě chtěl mít. Každá jedna výpověď o substanci je predikcí a jejich souborem získáme úplnou pravdu o substanci. Kterákoliv substance může svoje jednotlivé predikce sdílet s ostatními, mimo celého jejího výčtu. Existence těchto nahodilých věcí tedy závisí na *principu dostatečného důvodu*, který je uložen v Bohu.<sup>47</sup>

Dále pro princip dostatečného důvodu můžeme použít název princip nejlepšího, který sehraje svoji roli při obhajobě, proč Bůh vybral právě tento svět ze všech ostatních *možných světů*. Dlouhou dobu se vede debata, zda princip nejlepšího vychází nutně z principu dostatečného důvodu nebo jestli jsou na sobě nezávislé. Z hlediska Leibnizova výkladu k sobě zaujímají analogický vztah. Termín možných světů nemůžeme ztotožňovat s nekonečným množstvím světů, které jsou reflektovány monádami, neboť ty reprezentují stále jeden a tentýž svět. Svět, který reprezentují, je právě tím, který Bůh vybral jako nejlepší.<sup>48</sup> Röd ve své knize Leibnizův pojem možných

---

<sup>46</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 111–112.

<sup>47</sup>SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filozofie: Od Descarta k Wittgensteinovi*. Brno: Barrister & Principal, 2005, s. 83.

<sup>48</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 112–113.

světů interpretuje takto: „*Spojíme-li všechny jednoduché a komplexní pojmy pomocí kopule do výpovědí, vznikne množina výpovědí, která obsahuje jako podmnožinu bezrozporných („možných“) výpovědí, kterou lze opět rozdělit na maximálně konzistentní částečné množiny a tyto množiny jsou možné světy.*“<sup>49</sup> Bůh je jedinou a dostačující substancí, která v sobě zahrnuje veškeré bytí a není ničím omezena, a proto je nejdokonalejší. Všechny stvořené věci v sobě obsahují dokonalost, kterou získaly vlivem božím, avšak na rozdíl od něho jsou omezeny. Neboť pokud by Bůh stvořil něco, co by nebylo omezeno, znamenalo by to, že by stvořil něco stejně dokonalého, a to by vedlo k absurditě. Jen Bůh může vybrat nejlepší možný svět, protože disponuje vlastnostmi jako je dokonalost, moudrost, je mocný a bez hranic.<sup>50</sup> „*V tom tkví příčina pro existenci toho nejlepšího, co Bůh ve své moudrosti poznal, ve své dobrotě zvolil a ve své moci stvořil.*“<sup>51</sup>

Pokud se na princip dostatečného důvodu podíváme z hlediska všeobecného, pak zjistíme, že do něho patří i tzv. *věta sporu*, ve které nacházejí své důvody hlavně věty identity. Naopak u pravd faktických věta sporu nepostačuje k odůvodnění přírodních zákonů a dalších událostí. K jejich zdůvodnění nepostačují pouze věty o identitě, nýbrž jejich důvod je ve volbě mezi možnostmi. Pokud proti sobě postavíme princip dostatečného důvodu a větu sporu, pak zjistíme, že věta sporu určuje pouze možnosti a neobsahuje žádný důvod žádné existence. Dá se říci, že věta sporu řídí esence, možnosti, tedy věčné pravdy, které jsou uloženy v božím rozumu. Existence pak závisí na boží volbě, která není nucena, ale pouze příkláněna dostačujícím důvodem.<sup>52</sup>

Kauzální princip je též vykládán pomocí dostatečného důvodu, neboť se zakládá na tom, že vše má svoje příčiny, které se vyskytují ve světě. Princip kauzality Leibniz pokládal za nutnou pravdu. Princip kauzality tvrdí, že pokud věc splňuje všechny nutné podmínky, pak je. Pokud však chybí jedna jediná nutná podmínka, pak

---

<sup>49</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 114.

<sup>50</sup>TAMTÉŽ, s. 112–115.

<sup>51</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 165.

<sup>52</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 165–169.

věc není. To znamená, že komplet nutných podmínek tvoří princip dostatečného důvodu.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup>TAMTÉŽ, s. 112.

### 3 THEODICEA

*Theodicea*, kterou napsal roku 1710, je jedním z hlavních, avšak ne zcela filosofických děl G. W. Leibnize, kde se snaží vysvětlit několik teologických otázek, jde tedy o obhajobu Boha před existencí zla ve světě. Snaží se ukázat, jak se Boží všemohoucnost, vševědoucnost a dobrota může slučovat se zlem ve světě. Dále Boha ospravedlňuje, proč v našem nejlepším světě, který vybral, existují hříchy, zlo a nespravedlnost. Velká část knihy je také věnována jak lidské svobodě, tak svobodě boží. Závěrem je nutno osvětlit, proč toto dílo není zcela filosofickou knihou, neboť Leibniz v knize rozlišuje mezi problémy filosofickými a teologickými.

#### 3.1 BŮH

Leibniz, stejně jako mnoho jeho předchůdců, se odvolával na důkaz boží existence, neboť se domníval, že jeho existenci nelze zpochybnit. Nejblíže mu byl Augustinův boží důkaz, který byl založen na věčných pravdách, které musí mít základ v Bohu, který je zároveň jejich posledním důvodem. Leibniz nemohl připustit myšlenku, že nutné pravdy by svůj základ měly v nahodilých věcech, proto také existence Boha musí být nutná. Dalším „leibnizovským důkazem“ je *předzjednaná harmonie*, která tvrdí, že monády jsou spolu ve vzájemné harmonii, kterou jim dal právě Bůh. V Leibnizově pojetí nese Bůh tři hlavní atributy, díky nimž se odlišuje od jednoduchých monád a stvořených věcí. Je to vševědoucnost, všemohoucnost a nejvyšší dobrota.<sup>54</sup> Bůh jako jediné nutné jsoucno je prazákadem všech nahodilých jsoucen. Svou existenci má sám ze sebe, je věčný a nadán rozumem. Tento rozum má schopnost poznávat všechny možné věci a světy, které pomocí své vůle uvádí do existence. Lze tedy říci, že boží rozum je zdrojem esencí a boží vůle je ta, která ho uvádí do existence. Všechny tyto charakteristiky jsou důkazem jediného, dobrého a nezpochybnitelného Boha.<sup>55</sup>

Bůh je jedinou postačující substancí, která dává základ všemu ostatnímu, je jejich prvním důvodem. Je všemohoucí a zcela svobodný, a tudíž není závislý na žádných

---

<sup>54</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 125–129.

<sup>55</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 83.

jiných substancích, ale všechny ostatní substance jsou naopak závislé na něm. Leibniz v této souvislosti zavádí jakousi hierarchii substancí, v níž každá z jednotlivých substancí je na Bohu jinak závislá. V této hierarchii Bůh přisuzuje každé monádě schopnost žádostivosti a percepce, avšak vyšší monády, tedy duše mají jako jediné schopnost i apercepce, tedy disponují pamětí a vědomím. Duchové, tedy rozumné duše, jsou jako jediní schopni poznat sami sebe a co je důležitější – dokážou poznat řád vesmíru a povznést se k Bohu. Dalo by se říci, že duchové jsou obrazy samotné nejvyšší substance, tedy Boha. Díky tomu, že duchové mohou tvořit s nejvyšší substancí jakési společenství, mohou participovat na jeho dokonalosti, pak v našem hmotném světě začne vznikat *mravní říše*, která je nejdokonalejším dílem samotného Boha.<sup>56</sup>

Boží mysl jakožto území věčných pravd je nutná a můžeme ji přisuzovat pojem *existence*. Ontologický důkaz boží existence Leibniz nejčastěji podává formou sylogismu: „*Svrchovaně dokonalé jsoucno (ens perfectissimum) obsahuje všechny dokonalosti; avšak existence je dokonalost (je přece lepší existovat než neexistovat); tedy svrchovaně dokonalé jsoucno, tj. Bůh, existuje.*“<sup>57</sup> Později Leibniz pojem „svrchovaně dokonalé jsoucno“ nahrazuje pojmem „nutné jsoucno“, aby se nemusel potýkat s obtížemi, co to dokonalost je. V boží existenci mají základ jak substance, které aktuálně existují, tak i ty, které jsou v pouhé možnosti, neboť pokud by tomu tak nebylo, pak by neexistovala žádná možnost a tím ani volba. Aktuální věci Bohu nevďečí pouze za stvoření, ale i za to, že je udržuje v bytí, neboť jejich činnost závisí na něm samém a pouze on rozhodne, co bude a co nebude vykonáno. Rozdíl mezi aktuálními a možnými jsoucnými je, že ty aktuální jsou uvedeny do existence a ty možné jsou uvedeny pouze do možných světů.<sup>58</sup>

Bůh je také nejmoudřejší substancí, která v sobě zároveň zahrnuje všechny ideje, všechny pravdy, tedy vše, co souvisí s rozumem. Dále se jeho moudrost vztahuje i na již zmíněná jsoucna aktuální a možná, přičemž možná jsou výsledkem *prostého rozumného poznání*. Nahodilá možná jsoucna mohou reprezentovat bezpočet možných světů, které Bůh dobře zná, ale zároveň do existence uvede pouze jeden, protože myšlenka více

---

<sup>56</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 206–207.

<sup>57</sup>MOREAU, Josep. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 188.

<sup>58</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 387–388.

aktuálních světů vede k absurditě. Jeden aktuální svět má schopnost pojmut všechny tvory, veškeré místo i všechny čas. Jak Leibniz píše v Theodiceji: „*Světlem nazývám úplný sled a úplný soubor veškerých existujících věcí, aby nikdo nemohl říkat, že by mohlo existovat více světů v různých časech a na různých místech. Všechny dohromady je totiž musíme počítat jako jeden svět nebo, chcete-li, jako jeden vesmír.*“<sup>59</sup> Dále můžeme definovat tzv. *vědění nazírající*, které svoji roli sehrává při poznání aktuálního jsoucna, tedy toho světa, který Bůh uvedl do existence a pozná v něm všechny věci z minulosti až po budoucnost. Nakonec zde Leibniz nastiňuje myšlenku *středního vědění*, které úplně nezastává, neboť se objeví potřeba jemnějšího rozdělení mezi jednotlivými poznáními. Prosté rozumové poznání se v tomto rozdělení bude týkat pravd možných a zároveň nutných, předmětem středního poznání budou pravdy možné a zároveň nahodilé a vědění nazírající se zaobírá pravdami nahodilými a zároveň aktuálními. Střední myšlení je tedy jakýmsi prostředníkem mezi zbylými dvěma, a to v tom smyslu, že s prostým poznáním má společné možné pravdy a s nazírajícím věděním má společné pravdy nahodilé. Moudrost Boha se tedy rovná poznání pravdy, která je výsadou rozumu.<sup>60</sup>

Další významnou charakteristikou Boha je jeho dobrá a svobodná vůle. Za dobrou ji můžeme označit z toho důvodu, že z nekonečného počtu možností si vždy zvolí tu nejlepší možnou ze všech. Zároveň je nutno říci, že kdyby Bůh neměl možnost volit mezi nespočetným množstvím světů, pak by jeho vůle nemohla být označena za opravdu dobrou a svobodnou (nemohla by se projevit ve své dobrotě). Vůli lze rozdělit na několik druhů, a to vůli předchozí a následnou a vůli konající a připouštějící. Vůli předcházející můžeme též nazvat předběžnou a je to vůle ke sklonu. Jak už z názvu vyplývá, předchází určitým úkonům, žene se za úplným dobrem a snaží se odvrátit veškeré zlo na Zemi. Tato předcházející vůle nabývá díky vyjádření Boha smyslu, že nenávidí hříchy, chce spasit všechny hříšníky, a proto nechce jejich smrt. Neboli Bůh má sklon všechny lidi napravit, posvětit a odejmout je od hříchu a všeho, co je s ním spojeno. Tento druh vůle nemůže dosáhnout nikdy úplného účinku, neboť je vždy ovlivněn účinkem jiné předcházející vůle. Následná nebo konečná vůle je vůle jako

---

<sup>59</sup>TAMTÉŽ, s. 84.

<sup>60</sup>TAMTÉŽ, s. 389–390.

rozhodnutí. Tato vůle vychází ze spolupůsobení několika předchozích vůlí (které nemohou dospět úplného účinku) a tím má možnost dosáhnout úplného účinku. Řídí se pravidlem, že vždy vykonáme to, co chceme, pokud máme možnost. I když vůle nedospěje tíženého maximálního účinku, tak ani tak nedojde ke snížení boží blaženosti nebo dokonalosti.<sup>61</sup> Lze tedy říci, že Bůh chce pouze to, co je dobré, a následně po tom chce to nejlepší.

### **3.2 DOBRO, ZLO, HŘÍCHY**

Jak už bylo několikrát zmíněno, Bůh ve své vševědouce, všemohoucnosti a největší dobrotě vybral ze všech možných světů ten nejlepší. Ale i tento nejlepší svět je protkán zlem a hříchem. Proto tu vyvstane otázka, zda přece jenom Bůh nemohl zvolit lepší svět. Leibniz toto obhajuje slovy, že Bůh takto svět uspořádal s dobrým vědomím a že předem věděl o všech modlitbách, zlu a hříších, které se budou ve světě odehrávat. Ano, můžeme si představit světy, ve kterých by nebylo zla ani hříchů, ale pak by to znamenalo, že by v takovém světě nemohlo být ani dobro, neboť právě zlo je jeho častou podmínkou.<sup>62</sup>

Zlo, jehož definici Leibniz převzal již od Aristotela a sv. Augustina, definuje jako *privaci*, tedy jako nedostatek dobra. Zlo stejně jako dobro nalézá svoji příčinu v oblasti věčných pravd, které se nacházejí v božím rozumu, jsou však ale nezávislé na jeho vůli, proto Bůh není prvotní příčinou zla. Díky tomu, že jsme si oblast věčných pravd označili za místo, kde vzniká zlo, si pak můžeme ujasnit boží záměr, proč se zlo vyskytuje i v nejlepším světě. Věčné pravdy obsahují všechny možnosti (možná jsou, jež Bůh velmi dobře zná), mezi kterými může volit Bůh, a z toho plyne, že zlo se musí zákonitě vyskytovat ve všech možných světech, a tím pádem i v našem. To je důvod, proč Bůh připustil zlo, neboť kdyby místo nejlepšího světa (kde se vyskytuje zlo, o němž dopředu věděl), vybral svět méně dokonalý (neřídil by se principem nejlepšího), o kterém by věděl, že není nejlepší volbou ze všech, pak by tím způsobil ještě mnohem horší zlo.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup>TAMTÉŽ, s. 390–392.

<sup>62</sup>TAMTÉŽ, s. 84–85.

<sup>63</sup>TAMTÉŽ, s. 398–399.



Zásadním problémem je, že boží dokonalost se nemůže v celé své síle projevat v našem světě, který je konečný, a tudíž nedokonalý. Ve chvíli, kdy dojde ke spojení dokonalosti Boha s konečným světem, vznikne tzv. *metafyzické zlo*, jež do filosofie zavádí právě Leibniz. Toto zlo je určeno nedokonalostí tvorů, kteří tuto nedokonalost mají od svého vzniku od Boha, protože je nemohl stvořit stejně dokonalé jako je on, neboť by to znamenalo, že by stvořil něco sobě rovného, a to by vedlo k absurditě. Ztratil by tím své hlavní a neotřesitelné postavení ve světě, jeho moci a dokonalosti by se pak mohla vyrovnat všechna stvořená jsoucna. Pokud tedy označíme všechny stvořené a zároveň konečné věci za zlo metafyzické, tak to znamená, že Bůh neměl jinou možnost než základní zlo umístit do světa.<sup>64</sup>

*Morální zlo* neboli hřích se projevuje ve skutecích rozumných substancí a jeho nedílnou součástí je zlo viny. Toto zlo nemůže být v žádném případě použito jako prostředek k dosažení většího dobra, avšak může být jakousi *nutnou podmínkou*, která funguje na principu *vhodnosti*, díky němuž se dosáhne většího dobra, ale zároveň se způsobí větší zlo. Tudíž morální zlo můžeme označit za jakousi nutnost, která k výběru nejlepšího neodmyslitelně patří a jde s ním ruku v ruce. Teprve teď si můžeme ukázat rozdíl mezi připouštějící a konající vůlí, o kterých byla zmínka již dříve. Morální zlo nemůže být nikdy označeno za předmět konající vůle, nýbrž může být přisouzeno vůli připouštějící (na principu vhodnosti připustí hřích, aby dosáhl většího dobra).<sup>65</sup>

*Fyzické zlo* jako utrpení rozumných tvorů je výsledkem morálního zla. Vyskytuje se ve tvorech, kteří mají možnost konat zlo největší a tato síla jim je dána skrze Boha, který duším dává prostředků pro konání zla. Toto zlo může mít někdy povahu prostředku, s jehož pomocí bude dosaženo většího dobra. Nedílnou součástí tohoto zla je zlo trestu.<sup>66</sup>

### **3.3 SPRAVEDLNOST**

Leibniz se ve své Theodiceji věnuje také spravedlnosti, která je podle něho tvořena spojením dobroty a moudrosti. Za její nejvyšší stupeň považuje svatost.

---

<sup>64</sup>TAMTÉŽ, s. 92, 390, 392, 393.

<sup>65</sup>TAMTÉŽ, s. 92, 94, 392, 393.

<sup>66</sup>TAMTÉŽ, s. 92–95, 392–396.

Spravedlnost rozděluje na *spravedlnost v užším slova smyslu* a *svatost*. Spravedlnost v užším slova smyslu je charakterizována fyzickým dobrem a zlem všech tvorů, kteří jsou nadáni rozumem. Tato zla se vyskytují jak v minulém životě, tak i v životě budoucím, proto tu nejsou na místě nářky lidí, kteří si stěžují, že lidskou přirozenost potkává více zla než dobra a že morálně špatným lidem se daří mnohdy lépe. Ve většině případů si za to lidé mohou sami, neboť si stále stěžují na zlo, ale nejsou dosti vděční za veškeré dobro, které mají od Boha. Svatost je dokonalostí, která se vztahuje, k morálnímu dobru a zlu druhých. Svatost je tedy charakterizována tím, že Bůh nesnáší hříchy a neřesti, a proto se je snaží odvrátit od všech ostatních.<sup>67</sup>

Bůh je nanejvýš spravedlivou substancí, která svoji spravedlnost a dobrotu ukázala díky světu, který uvedla do existence. Bůh ze všech možných možností vybral tu, o které se domníval, že je nejlepším možným plánem ze všech, i když dopředu věděl o zlu, o hříchu a jiných neřestech. Jeho nejvyšší spravedlnost mu však nedovolila vybrat jiný.

Bůh ve své spravedlnosti a svatosti musí připouštět co nejmenší množství možností, aby se lidé stali vinnými, a zároveň musí připouštět co nejvíce možností, aby se lidé mohli přiblížit spáse. Jeho spravedlnost zajišťuje, aby všechny dobré skutky byly posléze odměněny, a zároveň zachovává míru mezi odměnami a tresty. Mnozí lidé boží svatost shazují, a to tím, že tvrdí, že Bůh při hříchu pomáhá nebo že hříchu nezabrání, i když k tomu má možnosti. Pokud by Bůh hříchu zabránil, znamenalo by to, že by ohrozil a v jistém měřítku zmenšil svoji dokonalost, neboť On o hříchu věděl už v době, kdy tento svět byl v pouhé možnosti.<sup>68</sup>

### **3.4 SVOBODA, NUTNOST, VŮLE**

Pro svobodu Leibniz vymezuje tři podmínky, které musí být splněny. Jsou to: *rozumové poznání* (inteligence), *spontánnost* a *nahodilost*. Rozumové poznání je charakterizováno skutečným a přesným poznáním, kterého se nám dostává skrze rozum. Spontánností jsou nadány jak substance rozumové, svobodné, tak i substance jednoduché, na které nepůsobí žádný fyzický vliv z vnějšku, můžeme ji tedy označit za

---

<sup>67</sup>TAMTÉŽ, s. 397.

<sup>68</sup>TAMTÉŽ, s. 397–398.

nepřítomnost vnějšího nátlaku. Nahodilostí je myšlena nepřítomnost nutnosti, a to znamená, že úkon vůle je nahodilý v tom okamžiku, když se objeví možnost volby. Svoboda má tuto podobu: rozumové poznání je její duší a druhé dvě podmínky, tedy nahodilost a spontánnost, tvoří její tělo. Svobodná substance je určována sama ze sebe a řídí se motivem dobra, které je poznáváno rozumem. Velká část svobody je tvořena volbou, která se dle Leibnize řídí principem dostatečného důvodu a také principem nejlepšího, to znamená, že je přesvědčen, že vše má svoji příčinu. Vůle se tedy v každém okamžiku řídí tím, co se jí jeví jako nejlepší možnost. Leibniz několikrát označil lidskou vůli za svobodnou a právě v tomto okamžiku vyvstává otázka, zda je opravdu zcela svobodná, pokud je vždy determinována principem nejlepšího. Tento argument je Leibniz schopen velmi jednoduše vysvětlit, k zachování svobody stačí, pokud vůle je ke svému rozhodnutí pouze nakláněna, nikoliv nucena. Lidská vůle si pomocí svého chtění volí to, co chce, avšak nedisponuje mocí vybrat si konkrétní chtění. Leibniz zavrhuje tzv. *rovnovážnou indiferentnost*, neboť tato volba by se neřídila žádným dostačujícím důvodem, nýbrž by to byla volba na základě náhody. A jak bude dále vysvětleno, Leibniz se domnívá, že náhoda neexistuje.<sup>69</sup> Hobbes, ke kterému se Leibniz na mnoha místech v Theodiceji vyjadřuje, tvrdí, že lidská vůle má veškerou svobodu volby, tudíž může zvolit to, co chce, a zároveň zvolit i to, co nechce. S tímto argumentem Leibniz nemůže souhlasit, neboť lidská duše nemá takové dovednosti, díky nimž by mohla své rozhodnutí kdykoliv měnit. Pokud se lidské jednání jeví jako dobré, vždy na něho působí Bůh.<sup>70</sup> Svobodu můžeme označit za poznávání dobra a nesvobodu Leibniz charakterizuje jako místo, kde není nahlédnuto dobro a kde se vyskytuje nucení.<sup>71</sup>

Vše, co činí Bůh, činí ze své nejvšeobecnější vůle, která je naprosto svobodná a neřídí se nutností. Avšak i boží svobodná vůle se řídí principem nejlepšího a principem dostatečného důvodu, díky nimž zvolí nejlepší variantu světa pro nás. Všechny činy, které pochází z boží vůle, jsou tedy výsledkem všeobecné vůle, a tudíž

---

<sup>69</sup>TAMTÉŽ, s. 260–270.

<sup>70</sup>TAMTÉŽ, s. 345.

<sup>71</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 127.

jsou vždy ve shodě s tím řádem, který vybral jako nejdokonalější. Paradoxně i všechny špatné činy, události i lidé, kteří se vyskytují ve světě, jsou také vždy v harmonii se všeobecným řádem, neboť o těchto nepravidelnostech Bůh věděl dopředu a zvolil je z principu vhodnosti. I když se boží vůle neřídí principem nutnosti, tak je však ovlivněna dobrotou, která je převládající v předmětu. Boží rozhodnutí o stvoření je naprosto svobodné a nepodléhá nutnosti, kterou bychom mohli označit za metafyzickou, tedy není nucen zvolit nejlepší variantu ze všech. V této chvíli však nastupuje nutnost morální, která Boha na rozdíl od nutnosti metafyzické jakoby zavazuje k tomu, aby vybral nejlepší možnou volbu ze všech. Jak Leibniz píše v Theodiceji: „*Svobodně se rozhodl stvořit tvory a z nekonečného počtu možných jsoucen vybral ta, která se mu líbila, aby jim dal existenci a sestavil z nich vesmír, zatímco všechna ostatní ponechal v nicotě.*“<sup>72</sup> Bůh nemůže mít žádnou svoji individuální vůli, která by nebyla závislá na vůli všeobecné, neboť taková vůle by se neřídila rozumem. Rozumný a jediný Bůh se musí vždy řídit všeobecnými pravidly, jež vládou celému vesmíru, nemůže připustit žádnou individuální výjimku, pokud se tedy nestřetnou dva silnější principy.

V oblasti nutnosti Leibniz prozkoumává především názory Thomase Hobbesa, který na toto téma vedl rozsáhlou diskusi s J. Bramhallem. Oba dva pánové se ve svých názorech značně lišili a Leibniz chce v krátkém shrnutí ve své Theodiceji poukázat na jejich rozdíly. Podle Hobbesa se ve světě neděje nic náhodou, vše má své kořeny u příčin, které vyvolají účinek, pro nějž musí být splněna řada podmínek. A ten, kdo tyto příčiny nezná, se pak může mylně domnívat, že jde o pouhou náhodu. Leibniz s touto myšlenkou souhlasí a již několikrát před tím řekl na toto téma, že vše se děje z předem určeného důvodu, který je uložen v Bohu. Naproti tomu Bramhalle zastává tzv. hypotetickou nutnost, která je charakterizována vztahem událostí k božímu předvzděání. Tato nutnost nastává jen díky tomu, že určitá věc byla předem poznána a je o ní předem rozhodnuto. Do této nutnosti spadá i nutnost morální, která je založena na faktu, že Bůh je nucen, aby jednal dobře. Tím, že naše jednání je vedeno dobře, se tato nutnost stane šťastnou a žádostivou. Naproti této hypotetické nutnosti stojí tzv. nutnost absolutní nebo také slepá, která je reprezentována tím, že vše se musí stát nutně

---

<sup>72</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 138.

ze své esence a tím to není ani závislé na Bohu. Sám Leibniz rozlišuje mezi nutností morální a nutností metafyzickou.<sup>73</sup>

### 3.5 PŘEDZJEDNANÁ HARMONIE

Jak už bylo mnohokrát zmíněno, monády jsou do sebe uzavřené jednotky, a tudíž mezi nimi nenajdeme vzájemné působení. I přesto si však mezi sebou zachovávají veliký stupeň harmonie. Aby Leibniz byl schopen toto stanovisko vysvětlit, bylo zapotřebí, aby přijal tzv. nauku o *předzjednané harmonii*, která nám blíže vysvětlí vztah mezi jednotlivými monádami navzájem, mezi duší a tělem, materiálním a nemateriálním jsoucnem a nakonec vztah říše milosti a říše přírody. Předzjednanou harmonii můžeme také označit za jakýsi ontologický důkaz boží existence, neboť Leibniz tvrdí, že Bůh je tou jedinou substancí, která nastolila ve vesmíru veškerou harmonii.

K předzjednané harmonii byl Leibniz nucen přistoupit díky tzv. *psychofyzickému problému*, který je charakterizován vztahem duše a těla. V začátku svého učení o monádách musí podat vysvětlení jejich jakoby harmonického soužití. Jak ve své knize Bondy píše: „Leibniz se uchyluje k teorii o předzjednané harmonii, která zaručuje, že finálnímu chování na straně ontologicky reálných monád vždy přesně odpovídá kauzální působení v oboru aktuálních fenoménů.“<sup>74</sup> Leibniz tuto harmonii přisuzuje Bohu, který dopředu uspořádal všechny věci, aby si nijak navzájem nepřekážely a vytvářely jednotný celek. Tento Leibnizův postoj bychom mohli přirovnat k tzv. *okasionalismu*, jež byl filosofickým východiskem karteziánů, jak vysvětlit vztah materiální a nemateriální substance. K vysvětlení tohoto vztahu jim stačilo přidat třetí substanci, tedy Boha, který harmonii mezi nimi nastolil. Samozřejmě jako ve většině případů se Leibniz zcela neshodl s karteziány, neboť ti se domnívali, že konečné substance jsou pouhé neaktivní jednotky, které svoji aktivitu získávají pouze prostřednictvím Boha. Leibniz byl naopak přesvědčen, že jednotlivé substance jsou nadány duchovní silou, jsou tedy aktivní, ale jejich působení závisí na Bohu. Toto dalo

---

<sup>73</sup>TAMTÉŽ, s. 341–350.

<sup>74</sup>BONDY, Egon. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. Praha: Vokno, 1996, s. 181.

Leibnizovi možnost prohlašovat, že všechny monády jsou nadány vlastní spontaneitou a zároveň si zachovávají harmonii se všemi ostatními.<sup>75</sup>

Mezi duší a tělem neexistuje žádné fyzické spojení, neboť o nich víme, že jak duše, tak i tělo jednají dle svých individuálních zákonů a nijak se navzájem neomezuje. Duše se řídí zákony finálních příčin, tedy skrze přání, a těla se zase řídí podle zákonů pohybu. Finální příčiny i zákony pohybu jsou ve vzájemné harmonii, a proto by se dalo říci, že duše pracují, jako by těla neexistovala, a těla zase pracují, jako by neexistovaly duše. Pokud by Leibniz přijal zmíněné fyzické působení, pak by byl také nucen přijmout, že duše ovlivňuje tělo a naopak, že tělo ovlivňuje duše. V praxi by toto vzájemné ovlivňování vypadalo tak, že například duše by měly schopnost ovlivnit rychlost a směr a tělo by pak bylo schopné ovlivnit myšlenky duší. Jak Leibniz píše v *Monadologii*: „*Tyto principy mi daly do rukou prostředek, jak vysvětlit sjednocení či lépe souhlas duše a organického těla. Duše se řídí svými vlastními zákony a tělo rovněž svými, setkávají se však spolu díky předzjednané harmonii mezi všemi substancemi, protože všechny jsou reprezentace jednoho a téhož vesmíru.*“<sup>76</sup> I přesto, že mezi duší a tělem nenalezneme působení fyzické, tak tu je jiný druh působení, který zaručuje jednotu duše a těla a tím je spojuje do jedné osoby. Toto působení se nazývá metafyzické. Leibniz je přesvědčen, že pokud by přijal stanovisko fyzického působení duše na tělo, pak by to znamenalo, že by došlo k porušení přírodních zákonů (zákony pohybu a síly). Také nemohl přijmout stanovisko některých filosofů, kteří se domnívali, že Bůh hýbe všemi těly podle toho, jak si to žádá duše, a že duši dává takové percepce, které si žádají těla. Tento systém se nazývá *systémem příležitostných příčin* a jeho výrazným rysem je, že povoluje zázraky a také nezamezuje porušování přírodních zákonů.<sup>77</sup>

Harmonie také vládne mezi Bohem architektem neboli vládcem přírody a Bohem jakožto vládcem obce Boží, tedy říše milosti. „*Díky této harmonii vedou cesty přírody samy k milosti. Například tato zeměkoule musí být čistě přirozenými cestami*

---

<sup>75</sup>RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 103–104.

<sup>76</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 170.

<sup>77</sup>LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 112–113.

*zničena a znovu obnovena v době, kdy to žádá vláda duchů k potrestání jedněch a odměnění druhých.*“<sup>78</sup> Harmonie mezi nimi je zajištěna především díky tomu, že Bůh architekt je jakoby podřízen Bohu vládci.

---

<sup>78</sup>LEIBNIZ, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982, s. 172.

## ZÁVĚR

Není pochyb, že Leibniz byl osobou, která se svým filosofickým systémem monadologie významně zapsala do dějin filosofického myšlení. Leibniz, který žil v 17. století, tedy v době novověkého racionalismu, patří s R. Descartesem a B. Spinozou mezi jeho hlavní představitele, kteří se postarali o nejdůležitější filosofické myšlenky této doby.

Kapitola s názvem „*Leibnizův mechanicismus*“ zachycuje myšlenky, jež Leibniz rozvíjel před systémem monadologie. V této kapitole nejsou pouze myšlenky, které by korespondovaly s mechanicismem, nýbrž je zde i zmínka o teistickém důkazu, který sehrál důležitou roli v Leibnizově počátečním filosofování. Samozřejmě větší část kapitoly tvoří myšlenky, které se nesou v mechanickém duchu, jde tedy o kontinuum, pohyb, materii a jejich vzájemný vztah. Druhá část práce s názvem „*Monadologie*“ se již týká přímo tématu této bakalářské práce. Jsou zde představeny jednotlivé fáze monadologie, co je to monády, jaké má schopnosti či funkce, ale také principy, na jejichž základech funguje náš svět. Poslední kapitolou této práce je kapitola „*Theodicea*“, která svůj název dostala podle Leibnizova stejnojmenného díla. Kniha se zabývá Bohem, zlem a vším, co s nimi souvisí, a proto i v této kapitole jsou obsaženy myšlenky o Bohu, spravedlnosti, zlu dobru atd. Tyto myšlenky jsou nedílnou součástí Leibnizovy filosofie, tedy i monadologie a proto bylo nutné je zahrnout do práce.

Díky tomu, že je práce rozčleněna do uvedených kapitol, získá čtenář ucelenou představu o tom, jak Leibniz ve svém filosofování postupoval a co vše ho ovlivnilo, než dospěl k monadologii.



## LITERATURA

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. Přeložil Jindřich Husák. Praha: Svoboda, 1982. 175 s. ISBN 25-092-82.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicea*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: OIKOYMENH, 2004. 413 s. ISBN 80-7298-094-7.
- MOREAU, Joseph. *Svět Leibnizova myšlení*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: OIKOYMENH, 2000. 215 s. ISBN 80-7298-008-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Přeložil Jindřich Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2004. 579 s. ISBN 80-7298-109-9.
- SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie*. Přeložil Jiří Ogrocký. Brno: BARRISTER & PRINCIPAL, 1999. 320 s. ISBN 80-85947-29-3.
- NOVOTNÝ, Zdeněk. *Jak (se) učit filosofii*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004. 143 s. ISBN 80-7182-179-9.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Přeložili Miroslav Petříček, Petr Rezek a Karel Šprunk. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 653 s. ISBN 978-80-7195-206-0.